



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2018

---

## **Auf Nichts Gebaut: Zum Logischen Kern von Nishida Kitarōs Philosophie**

Steineck, Raji C

**Abstract:** Nishida Kitarō (1870–1945) is considered by many as the most important 20th century Japanese philosopher for his ability to employ modern concepts and terminologies, and use them to construct a unique system carrying a distinctly East Asian flavour. In this system, the notion of nothingness plays a fundamental part both in terms of epistemology and ontology. While this conceptual choice was also inspired by Buddhist sources, Nishida also drew on the theoretical philosophy of Hermann Cohen to elaborate, how nothingness could function as both the guarantor of unity and generator of plurality. Close analysis, however, shows that Nishida's appropriation of Cohen's concept of the *me on* as a necessary feature in the „logic of pure knowledge“ sheds the constraints carefully put in place by Cohen. As becomes evident in a comparison between both thinker's analysis of sensation, Nishida's unrestricted use of Cohen's terms collapses precisely those distinctions that give sensation its meaning in the rational assessment of reality. This leaves Nishida's concept of reality without the critical potential to distinguish between different kinds of normativity and their inter-subjective validity. Nothingness, as Nishida uses the term, is not a logical concept, but functions as an aesthetic symbol invoking sublime ideas of a perfect reality that is one and whole, and at the same time rich and diverse.

DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004375680\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004375680_010)

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-158214>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Steineck, Raji C (2018). Auf Nichts Gebaut: Zum Logischen Kern von Nishida Kitarōs Philosophie. In: Girndt, Helmut. Das Nichts und das Sein : Buddhistische Wissenstheorien und Transzendentalphilosophie. Leiden: Brill, 127-150.

DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004375680\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004375680_010)

## Auf Nichts gebaut. Zum logischen Kern von Nishida Kitarōs Philosophie

Raji C. Steineck

### 1 Nishida und die Onto-Logik à la Japonaise

Bis heute wird Nishida Kitarō (1870-1945), trotz einiger kritischer Stimmen, vielfach als der wichtigste Philosoph der japanischen Moderne, wenn nicht gar als Begründer einer eigenständigen Philosophie in Japan bezeichnet. Da sich derartige Zuschreibungen regelmäßig mit dem Versuch verbinden, seine Bedeutung in hermeneutisch-historischer Annäherung zu erläutern und seine Beiträge zur Philosophie emphatisch hervorzuheben, haben sie den Charakter von Sprechakten: Sie machen wahr, was sie sagen. Unzweifelhaft ist, dass Nishida viele, zunächst japanische, aber mit der Zeit auch mehr und mehr europäische und nordamerikanische Leser inspiriert hat, zunächst hauptsächlich als Philosoph religiöser Weltanschauung, später in einer überraschenden Vielfalt von Sachgebieten.<sup>1</sup> Viel seltener ist, gerade außerhalb Japans, der Versuch unternommen worden, seine Gedanken auch kritisch zu prüfen, und zwar nicht nur mit Blick auf ihre politischen Implikationen (dazu unten mehr), sondern in ihrem systematischen Kern.<sup>2</sup> Nishida erhob den Anspruch, eine eigenständige Logik im Sinne einer Lehre der inneren Zusammenhänge des Denkens und der Wirklichkeit entwickelt zu haben. Auf die Prüfung dieses Anspruchs ist der vorliegende Beitrag gerichtet.

Nishida verstand Philosophie von Anfang an als Welterklärung, das heißt, als Versuch, die Welt im Ganzen zu verstehen, und zwar indem der Grund der Wirklichkeit im Denken reflektiert wird.<sup>3</sup> Seine Lösung war inspiriert von einer Grundanschauung „reiner Erfahrung“ (*junsui keiken*), in der Wirklichkeit als Ganzes präsent sein soll.<sup>4</sup> Sie wurde im ersten Kapitel seiner Schrift „Über das Gute“ erstmals formuliert.<sup>5</sup> Im Hintergrund dieser Grundanschauung standen wohl buddhistische Intuitionen, die jedoch erst in einer sehr

- 
- 1 Pars pro toto: Elberfeld, Rolf: *Kitarō Nishida (1870-1945): moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam 1999. Graupe, Silja: *Der Ort ökonomischen Denkens: die Methodologie der Wirtschaftswissenschaften im Licht japanischer Philosophie*. Frankfurt 2005; Groh, Max: *Realität als Relation: Kitarō Nishidas Philosophie der modernen Physik*. Münster 2015. Baronov, David: „Nishida Kitarō on Social Contradiction: A Critical Lens for Analyzing Community-Supported Agriculture“. *Critical Sociology* (29. Februar 2016). doi:10.1177/0896920516633277.
  - 2 Zu erwähnen ist hier vor allem die Dissertation von Elena Louisa Lange: *Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarōs 西田幾多郎 (1870-1945) Weg zur Ideologie*. Zürich 2011. Lange kritisiert Nishidas Versuch, die Opposition von Subjekt und Objekt hinter sich zu lassen, vor allem mit Blick auf Nishidas problematische Rezeption von Hegels Dialektik, während im Folgenden Nishidas Nichts-Begriff und seine logische Funktion im Zentrum stehen. Vgl. weiterhin Uhl, Christian: „Preliminary Reconsiderations on Nishida Kitarō's ‚Dialectical Monadology‘ and Its Political Implications“. In *In Search of Non-Western International Relations Theory: The Kyoto School Revisited*, 4:3-20. Afrasian Research Centre, Ryukoku University, 2014.
  - 3 Nishida Kitarō: *Tetsugaku gairon*. Tōkyō 1953, S. 5.
  - 4 Feenberg, Andrew und Yoko Arisaka: „Experiential Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience“, *International philosophical quarterly* 30, Nr. 2 (1990), S. 163–205.
  - 5 Nishida Kitarō: *Zen no kenkyū*. Tōkyō, 1911. Deutsche Übersetzung: ders.: *Über das Gute: eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Übersetzt von Peter Pörtner. Frankfurt am Main 1990.

späten Phase expliziten Eingang in sein schriftliches Werk fanden.<sup>6</sup> Allerdings empfand Nishida selbst ein vor allem logisches Ungenügen an dem in „Über das Gute“ erreichten Stand der Formulierung, da er dort den Zusammenhang von anschauender Erfahrung und Reflexion bzw., auf Seiten des Wirklichen, von Einheit und Vielfalt, nur postuliert, aber nicht nachvollziehbar ausgearbeitet hatte.

Bereits in seinem zweiten Hauptwerk, „Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren“<sup>7</sup> erarbeitet Nishida entsprechend eine Systemarchitektur, die das Ganze der Wirklichkeit umspannt; sie ist in ihrer Struktur deutlich inspiriert von den Modellen des deutschen Idealismus, bedient sich zur Begründung jedoch auch massiv bei Theoriesegmenten von Rickert und Cohen. In diesem Werk entwickelt Nishida wie gesagt die Grundstrukturen seiner Logik, die er in wesentlichen Zügen beibehält. Ontologisch wird der Grund der Wirklichkeit allerdings noch auf das Subjekt bezogen. Die differenten Formen der Welterfassung von der Logik über Mathematik und Naturwissenschaften bis hin zu Kunst und Religion werden entsprechend als „Standorte“ (*tachiba*) des Bewusstseins aufgefasst. An und durch diese Standorte konstituieren sich Formen von Subjektivität, denen Formen von Gegenständlichkeit entsprechen. Dabei ist das in diesen Formen erfasste Wirkliche bloßes Relat seiner Erfassung gemäß den Strukturen des jeweiligen Standorts. Genauso werden Standort und Bewusstsein zusammengeschlossen: Es gibt kein Subjekt, das von seinen Modi der Welterfassung distanzierbar wäre. Das Bewusstsein ist vielmehr ebenfalls bloß Relat des Standorts. Nicht etwa produzieren Subjekte Weisen der Welterfassung, in denen sie Wirkliches als Gegenstand zu begreifen suchen und dabei ihrer eigenen Subjektivität inne werden. Vielmehr sind Subjekt- wie Objektformen Produkte der Standorte, die Nishida selbst wieder als Durchgangsstationen einer alle Wirklichkeit durchgreifenden Grundaktivität versteht. Diese bezeichnet er zunächst noch als „Selbstgewahren“ (*jikaku*) oder „freier Wille“ (*jiyū ishi*). Doch das „Selbst“ des „Selbstgewahrens“ bzw. das „Wollende“ des „freien Willens“ ist kein Subjekt, sondern die Wirklichkeit selbst, die freilich auch am Grunde jedes menschlichen Selbstes wesen soll.<sup>8</sup>

Konsequent geht er in den späteren Werken zu einer realistischen Terminologie über: Was vorher „Standort“ (*tachiba*) hieß und damit immer noch auf ein Subjekt verwies, das diesen Ort einnehmen und verlassen könnte, heißt später einfach „Ort“ (*basho*). Und der Grund der Wirklichkeit, zugleich der höchste und allumfassende „Ort“ ist nun nicht mehr „freier Wille“ sondern schlicht „Nichts“ (*mu*). Mit dieser Terminologie findet Nishida gewissermaßen zu sich selbst; sie wird sich nicht mehr wesentlich ändern, auch wenn später eine historische Akzentuierung erfolgt. Mit dieser steigt sein Denken ab den späten 20er bis 30er Jahren des 20. Jahrhunderts vom einmal erreichten Höhepunkt wieder in die äußere Wirklichkeit herab; Nishida interessiert sich zunehmend für die „verschiedenen Welten“ (*shushu no sekai*; so schon ein

---

6 Arima, Tatsuo: *The Failure of Freedom: a Portrait of Modern Japanese Intellectuals*. Cambridge, Mass. 1969, S. 7–9. Ausführlich: Michiko Yusa: *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. Honolulu 2002, S.45–134.

7 Nishida Kitarō, *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*. Tōkyō, 1917. Zitiert nach: Bd. 2 der Gesamtausgabe *Nishida Kitarō zenshū*, Tōkyō, 1950ff. Englische Übersetzung: *Intuition and reflection in self-consciousness*, übers. von Valdo Viglielmo und Yoshinori Takeuchi. Albany N.Y. 1987.

8 Einen Überblick über den erreichten Stand in *Jikaku ...* gibt Nishida selbst am Ende des Bandes; vgl. *Jikaku ...*, S. 337–350, vgl. auch Steineck, Christian: „Nishida Kitarō: „Die verschiedenen Welten“ (1917). Annotierte, um Quellenzitate ergänzte Übersetzung“, in *Beiträge zur Japanforschung: Festgabe für Peter Pantzer zu seinem sechzigsten Geburtstag*, hg. von Autorenkollektiv. Bonn 2002, S. 319–38.

Aufsatz aus *Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren*), die als Ausdruck des kreativen Potentials des Nichts von körperlichen Dingen bzw. leiblichen Subjekten in Auseinandersetzung mit ihren Gegenständen realisiert werden.

Der philosophischen Selbstfindung im „Nichts“ korreliert eine Selbstverortung im „Morgenland“. 1939 wird der Preußischen Akademie der Wissenschaften ein Beitrag von Nishida vorgelegt, der den Titel trägt: *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*. Dort beschreibt Nishida den Okzident als „Kultur des Seins“, den Orient aber als „Kultur des Nichts“.<sup>9</sup> Insofern hat es durchaus eine politische Note, wenn der Metaphysiker Nishida meint, die Wirklichkeit als Ganzes mit der Technik modern-philosophischer Begrifflichkeit vom „Nichts“ her einsichtig machen zu können – ganz so, wie der japanische Staat seiner Zeit mit „japanischer Seele und westlicher Technik“ (*wakon yōsai*) sich anschickte, eine Gesellschaftsform *nach der Moderne* zu realisieren und auch gleich umliegenden Ländern aufzuzwingen. Schüler Nishidas wie Nishitani Keiji und Tanabe Hajime setzten diesen Zusammenhang affirmativ um, während Nishida ideologische Gleichschaltung wie militärischen Expansionismus vorsichtig kritisierte, stets aber ganz selbstverständlich von Nationen als aktiven Trägern und Realisateuren separater Kulturen ausging.<sup>10</sup> Aber das ist ein anderes Thema<sup>11</sup>; hier genügt es, den geistesgeschichtlichen Kontext von Nishidas Gedankenentwicklung anzusprechen und zugleich darauf zu verweisen, wie seine Gedanken sich ausbeuten ließen.<sup>12</sup>

Wäre es allerdings bei einer äußerlichen Verknüpfung oder Vermischung traditioneller, etwa buddhistischer Elemente mit einer modernen Terminologie oder Begriffstechnik geblieben, Nishidas Denken hätte vermutlich das Schicksal jener Werke erfahren, die je nach geistesgeschichtlicher Mode buddhistisches Denken als Transzendentalphilosophie, Dialektik, Prozessontologie, Vorwegnahme der Postmoderne oder ähnliches beschreiben: Sie veralten mit den Moden selbst. Ohne damit eine Aussage über die Geltungsfähigkeit von Nishidas System vorwegnehmen zu wollen, wird man jedoch zugestehen, dass es ihm gelungen ist, seine Grundintuition und seine wohl buddhistisch geprägte Weltanschauung in eine moderne Begriffstechnik nicht nur zu kleiden, sondern beide so miteinander zu verbinden, dass sie eine unauflösliche Einheit bilden. Nishidas Philosophie ist eben nicht eine auf buddhistische Vorstellungen oder von diesen beeinflusste Intuition bloß aufgesetzte moderne Konstruktion, sondern der genuine Versuch, Welt als Ganzes von einer bestimmten Intuition her mit den begrifflichen Mitteln der Zeit zu rekonstruieren. In diesem Sinne verdient sie es auch, ernst genommen und mit der notwendigen

9 *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, Bd. Nr. 19, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1939, Berlin 1940, S. 2, 11 und *passim*.

10 Yusa, Michiko: „Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance“, in *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school & the question of nationalism*, hg. von James Heisig und John C. Maraldo. Honolulu, 1995, S.107–36. Ausführlich: Yusa, *Zen & Philosophy*, 262–278, 305–318; Goto-Jones, Christopher S.: *Political Philosophy in Japan : Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*. London 2005 sowie den kritischen Bericht dazu von Richard Calichman, „Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity, and: Le néant évidé: Ontologie et politique chez Keiji Nishitani: Une tentative d'interprétation (review)“. *The Journal of Japanese Studies* 33, Nr. 1 (2007), S. 184–190.

11 Vgl. dazu: Najita, Tetsuo und H.D. Harootunian, „Japanese Revolt against the West. Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century“, in *The Twentieth Century*, hg. von Peter Duus, *The Cambridge History of Japan* 6. Cambridge 1988, S.238–240. Ausführlich: Heisig, James und John C. Maraldo, Hrsg., *Rude awakenings : Zen, the Kyoto school & the question of nationalism*. Honolulu 1995, insb. die Beiträge von van Bragt, S. 233–254; Heisig, S. 255–288, und Horio, S. 289–315.

12 Vgl. dazu auch schon: Arima, *The Failure of Freedom ...*, S. 1–14.

gedanklichen Schärfe geprüft zu werden.

Im folgenden gebe ich zunächst einen Vorbegriff des „Nichts“, wie es Nishida als Systembegriff verwendet. Dann gehe ich der Frage nach, wie dieser Begriff mit der internen Konstruktion des Systems verknüpft ist. Ich werde zeigen, dass das „Nichts“ nicht äußerlich in Nishidas System hineinkommt, sondern von Anfang an eine zentrale Funktion im Rahmen der internen Differenzbildung einnimmt. Nishida sah sich, wie jeder Einheitsphilosoph, mit der Formulierung seiner Grundintuition im Begriff der „reinen Erfahrung“ vor das Problem gestellt, das Entstehen sei es auch nur epistemologisch-funktional gefasster Differenzen erklären zu müssen. Die von ihm in *Anschaung und Reflexion im Selbstgewahren* nach eigenen Worten hart erkämpfte Lösung<sup>13</sup> benutzt Cohens Begriff des „me on“ zur Erklärung des kreativen Übergangs von einem „Standort“ zum anderen. Dieser Begriff ist daher zuerst einmal in Cohens eigener Fassung kurz zu charakterisieren. Dann ist zu erläutern, in welcher Weise ihn Nishida aufgreift und für seine eigene Systembildung einsetzt. Es wird zu zeigen sein, dass das Nichts ein Grundoperator in Nishidas System ist, der wegen seiner besonderen Fassung zusätzlich geeignet ist, die höchste bzw. innerste Stelle einzunehmen.

Schließlich möchte ich zeigen, warum Nishidas Operationalisierung des Nichts mit Problemen behaftet sind, die letztlich in den Kollaps seines Systems als Werkzeug der Welterklärung führen. Dazu gehe ich ausführlich auf Nishidas Behandlung des Verhältnisses von Erkenntnis und Empfindung ein, die wiederum auf Cohen rekurriert, und in die auch der Begriff des *me on* eingeht. Dabei wird sich zeigen, dass Nishida die entsprechenden Theoriesegmente Cohens in einer Weise aufgreift, die ihrem ursprünglichen Sinn völlig fremd sind bzw. direkt zuwiderlaufen. Diese ‚kreative‘ Lesart Cohens ist nicht, wie Nishida es darstellt, als konsequentes ‚Weiterdenken‘ aufzufassen, sondern beraubt die aufgegriffenen Konzepte jenes Zusammenhangs, in dem sie allein ihre Geltung entfalten können, mit den erwähnt fatalen Konsequenzen für Nishidas eigenen Ansatz.

## 2 Das „Nichts“ als der absolute Ort / Vorbegriff

In seinem vor einiger Zeit von Rolf Elberfeld ins Deutsche übersetzten Aufsatz „Ort“ (*Basho*) von 1926 geht Nishida von dem Gedanken aus, dass eine Erkenntnisbeziehung und überhaupt jedes Beziehungssystem einen „Ort“ voraussetzt, in dem sie stattfindet:

Um jedoch sagen zu können, daß Gegenstand und Gegenstand sich aufeinander beziehen, ein System bilden und sich selbst erhalten, ist etwas anzunehmen, das dieses System selbst erhält, in sich zustande kommen läßt und in dem sich dieses System befindet. Seiendes muß sich in etwas (*nanika ni oite*) befinden.<sup>14</sup>

Anders gesagt: Alles, was zueinander in Beziehung tritt, kann dies nur innerhalb eines Umgreifenden tun, in dem alle Glieder der Beziehung ihren Platz finden. Dabei sieht Nishida dieses Umgreifende zugleich als ‚Platz Gebendes‘ an: gemäß der internen Struktur des Umgreifenden, seiner inneren Orientiertheit sozusagen, erhält alles in ihm Stehende seinen Ort. Und es besteht zugleich und wird erhalten von der dem Umgreifenden zugeschlagenen Substantialität. Man sieht, dass das Grundmodell hier ein anschauliches ist – es ist der Raum der alltäglich-anschaulichen Erfahrung, keineswegs der geometrische Raum als reines Beziehungssystem. Wie der anschaulich erlebte Raum, etwa ein Zimmer oder ein Tal, vorgestellt wird als dasjenige, was den Dingen sozusagen ihren Platz zuweist, sie trägt und hält, so denkt sich Nishida jede Form

---

<sup>13</sup> *Jikaku* ..., S. 13.

<sup>14</sup> Nishida, Kitarō: *Die Logik des Ortes: der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. von Rolf Elberfeld. Darmstadt 1999, S. 72. Vgl. *Nishida Kitarō zenshū* IV, S. 208.

von Gegenständlichkeit getragen von seinem substantiellen, die Gegenstände tragenden und orientierenden Raum. Entsprechend stellt er sich dann auch etwas vor, das dem Wirklichen überhaupt Platz schafft. Dieses Umgreifende kann nicht Wirklichkeit, verstanden als die Summe alles Wirklichen, sein; denn die so verstandene Wirklichkeit wäre anschaulich vorzustellen als dicht erfüllt mit nicht weiter unterschiedenem Wirklichem, das also in ihr keinen bestimmten Platz hätte. Es muss daher Wirkliches und Nicht-Wirkliches, oder — in Nishidas undifferenzierter Diktion: Sein und Nichts, Anwesenheit und Abwesenheit umfassen. Da es nicht ‚Sein‘ ist, nennt Nishida es „Nichts“; allerdings ist es ein ‚Nichts‘, das nicht einfach ‚Nichtsein‘ ist, sondern beides, Sein und Nichtsein umfasst. Nishida schreibt entsprechend: „Das wahre Nichts muß Seiendes und Nichtseiendes in sich umfassen, es ist der Ort, der Sein und Nichts entstehen läßt. Ein Nichts, das das Sein negiert und dem Sein gegenübersteht, ist nicht das wahre Nichts. Das wahre Nichts ist das, was den Hintergrund des Seins ausmacht.“<sup>15</sup>

Es ist übrigens bezeichnend für Nishidas Begriff von Bewusstsein, dass er dessen „gewöhnlichen Standpunkt“ gleichsetzt mit dem Standpunkt des einfachen Nichts, „das dem Sein gegenübersteht“.<sup>16</sup> Bewusstsein ist damit aufgefaßt als Spiegel, der das Seiende widerspiegelt, idealerweise, ohne es zu verzerren, aber auch, ohne auf es einzuwirken. Nishida sagt:

Steht man auf dem Standpunkt des endlosen Nichts, das alles Sein negiert und ohne Einwirkung ist, d. h., ist das Nichts an sich dem Sein gegenüber selbständig, kommt der Standpunkt des Bewußtseins zum Vorschein. In diesem Standpunkt, der alles Sein überstiegen hat, kann alles Sein gespiegelt und analysiert werden.<sup>17</sup>

Auch das absolute Nichts ist jedoch kein dem Bewusstsein fremder Standort, sondern, wie es gewissermaßen die Wahrheit von allem sein soll, auch das wahre Bewusstsein:

Der wahre Ort des Nichts übersteigt in jedem Sinne den Gegensatz von Sein und Nichts und läßt Sein und Nichts in seinem Inneren entstehen. Dort, wo alles Gattungsbegriffliche zerbrochen ist, sehen wir das wahre Bewußtsein. [...] Das heißt nichts anderes als vom Standpunkt des gegensätzlichen Nichts zum Standpunkt des wahren Nichts voranzuschreiten, das heißt vom Ort, der bloß die Abbilder der Dinge in sich spiegelt, voranzuschreiten zum Ort-Worin, in dem die Dinge sich befinden. Das bedeutet aber nicht, den Standpunkt des Bewußtseins aufzugeben, sondern im Gegenteil gerade, diesen zu radikalisisieren.<sup>18</sup>

Hier sehen wir, dass Nishida sich mit der Konzeption des absoluten Nichts durchaus treu bleibt; denn das Nichts ist Bewusstsein, wie die reine Erfahrung aus seiner ersten Schrift „Über das Gute“. Allerdings ist das Nichts noch deutlicher als die reine Erfahrung konzipiert als übergegenständliches und transsubjektives Bewusstsein.<sup>19</sup> Bestimmte, individuelle und begrenzte Subjektivität ist, wie jede Form von Gegenständlichkeit, aufgehoben in dem sie umgreifenden und tragenden Grund des absoluten Nichts, in dem die bestimmten Beziehungen von Subjekt und Objekt ihren Raum allererst finden können.

Im Unterschied zur „reinen Erfahrung“, die einerseits noch stark auf individuelles Erleben bezogen war und andererseits zwar Reflexivität irgendwie in sich aufnehmen können sollte, aber ihr Vorhandensein nicht wirklich begreiflich zu machen vermochte, ja zunächst geradezu im Gegensatz zu ihr exponiert

---

15 *Logik des Ortes*, S. 81; vgl. *Nishida Kitarō zenshū* IV, S. 218.

16 *Logik des Ortes*, S. 83; vgl. *Nishida Kitarō zenshū* IV, S. 220.

17 *Ibd.*

18 *Logik des Ortes*, S. 83-84; vgl. *Nishida Kitarō zenshū* IV, S. 220-221

19 Nishida, *Über das Gute ...*, S. 88; *Nishida Kitarō zenshū* I, S. 63-64.

wurde,<sup>20</sup> eignet sich der Begriff des absoluten Nichts geradezu hervorragend, den Schritt aus der undifferenzierten Einheit in die Differenzierung plausibel zu machen. Denn als Operationsbegriff steht das absolute Nichts nicht für die einfache Negation, sondern für die doppelte, die „Negation der Negation“ (*hitei no hitei*), ineins gedacht als Produktion und Aufhebung aller Unterschiede<sup>21</sup>. Es ist damit die Einheit, die nicht auf sich beharrt, sondern die Unterschiede, wie die Hegelsche Idee, in die Selbständigkeit sozusagen entlässt.

Bis hier hält sich Nishidas Begriff des absoluten Nichts im Rahmen einer bekannten, und, wenn man sich auf die entsprechenden Voraussetzungen einlässt, auch leicht nachvollziehbaren Denkfigur. Sucht man konsequent nach vollkommener Wirklichkeit oder einer Wahrheit, die alles begreiflich macht, so wird man nahezu unweigerlich auf derartige Formen des Denkens kommen. Denn die Wahrheit von allem muss als Wahrheit auch des Gegensätzlichen und einander Widersprechenden alle Gegensätze und letztlich den Widerspruch selbst in sich aufnehmen; da sie die Eine Wahrheit des Vielen sein soll, darf sie nicht im Gegensatz zur Vielheit stehenbleiben, sondern muss dieses aus sich hervorbringen. Es liegt nahe, dass sie als Wahrheit des Bewusstseins selbst irgendwie bewusst sein sollte, jedoch ohne die Begrenztheiten des individuellen Bewusstseins aufzuweisen. Die Schwierigkeit besteht nicht in der Form dieses Denkens selbst, die in sich konsequent ist, sondern darin, es mit den anderen Formen des Denkens und der Vorstellung in Beziehung zu setzen.<sup>22</sup> Und damit kommen wir zu dem Problem, das uns zum Zusammenhang von Nishida und Cohen bringen wird.

Nishida kommt nämlich nicht nur durch die oben beschriebene Bewegung der schrittweisen Transzendenz zum Begriff des absoluten Nichts; diese Bewegung würde zwar plausibel machen, warum das Nichts der Ort ist, in dem alles seinen Platz *findet*, jedoch nicht, warum es der Ort ist, der auch allem seinen Platz *gibt*. Dieser letztere Aspekt der Kreativität des Nichts ist aber entscheidend für Nishidas System nach *Über das Gute*; er ist es gerade, der eine Lösung für die dort bestehenden Probleme bereithalten soll. Kurz gefasst, besteht diese Lösung darin, dass Nishida die Unbestimmtheit, das Nichten von Differenzen, als Bedingung des Übergangs von einfacheren in reichere inhaltlich bestimmte Systeme meint aufzeigen zu können. Und diesen Gedanken entwickelt er in *Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren* anlässlich einer Auseinandersetzung mit Cohens *Logik der reinen Erkenntnis*. Dort wird nämlich der Begriff des Nichts herangezogen, wo es um die Sicherung der Ursprünglichkeit des Denkens geht. Erkenntnisgegenstände werden für Cohen „auf dem Umweg des Nichts“ konstituiert<sup>23</sup>, und dem Nichts kommt somit die Funktion zu, die Reinheit des Denkens, was für Cohen bedeutet: seine Ursprünglichkeit, zu ermöglichen. Im folgenden werde ich kurz auf die entsprechenden Gedanken Cohens eingehen, um dann wieder zu Nishida zurückzukehren.

### 3 Das Me on als Operation des Ursprungs bei Cohen

Nicht zufällig kommen die drei systematischen Hauptwerke Hermann Cohens, die *Logik der reinen Erkenntnis*, die *Ethik des reinen Willens* und die *Ästhetik des reinen Gefühls* darin überein, dass in ihnen Erkenntnis, Wille und Gefühl jeweils als *reine* betrachtet werden. Dies ist programmatisch zu verstehen, und zwar so, dass Erkenntnis, Wille und Gefühl in bestimmten Sinne „rein“ genannt werden können müssen,

20 Vgl. Nishida: *Über das Gute ...*, S. 29; Nishida Kitarō *zenshū* I, S. 9; Kōsaka Masaaki, *Nishida Kitarō Sensei no shōgai to shisō*. Tōkyō 1947, S. 83-84)

21 Vgl. *Logik des Ortes*, S. 84; Nishida Kitarō *zenshū* IV, S. 221.

22 Vgl. dazu ausführlich: Steineck, Christian: *Grundstrukturen mystischen Denkens*. Würzburg 2000.

23 Cohen, Hermann: *Logik der reinen Erkenntnis*, System der Philosophie 1. Berlin 1902, S. 84.

damit sie logisch, ethisch und ästhetisch relevant, das heißt, geltungsfähig sein können. Es gibt also für Cohen keineswegs eine *unreine* Erkenntnis neben der reinen, sondern Erkenntnis ist entweder „rein“, oder eben keine Erkenntnis. Entsprechend stellt Helmut Holzhey fest: „Die Behauptung ihrer Reinheit gilt der Abwehr einer differenten Theorie der Erkenntnis, die Erkenntnis nicht als reinen Denkinhalt und damit im Lichte von Cohens Ursprungslogik nicht wahrhaft zur Geltung bringt.“<sup>24</sup>

Der dahinter stehende Grundgedanke lässt sich knapp so fassen: Ein Denken, das den Grund der Erkenntnis außerhalb seiner selbst verlegte, könnte sich nicht vor sich selbst *als Erkenntnis* rechtfertigen, es könnte den heterogenen Grund seiner selbst niemals in der Weise einholen, dass es seiner selbst gewiß sein dürfte. Darum muss Erkenntnis aus dem Denken selbst, und zwar als *Erzeugnis des Denkens*, ausgewiesen werden, und zwar so – dies gilt sozusagen nach der anderen Seite, zur Abwehr des logischen Emanatismus – dass die Distanz des Denkens zu dem, was es sich zu erfassen vornimmt, dabei erhalten bleibt. Damit ist auch klar, was Denken als Erzeugung, bei aller Betonung seiner schöpferischen Ursprünglichkeit, nicht tut: es *erzeugt* zwar die Inhalte als Inhalte des Denkens, und zwar so, dass es sich dabei nichts von einer denkfremden Instanz sozusagen vorschreiben lässt, aber denkt sich dabei nicht als Realgrund des durch es selbst Gedachten. Vielmehr entwirft sich das Denken in Distanz zu seinen Inhalten, jedoch wiederum so, dass, in den Worten von Wolfgang Marx, die Distanz „als Bedingung der *Funktion* der ‚Idee‘, die Korrelation zum noch nicht bestimmten oder noch nicht voll bestimmten Inhalt erhält und an jeder Stelle des Bestimmten neu entwirft.“<sup>25</sup> Der Sinn von „Erzeugen“ ist ein methodischer, kein ontologischer. Er besagt: Das Denken unterwirft sich der Forderung, stets so vorzugehen, dass es sich über sein Tun selbst Rechenschaft ablegt. Der diesbezügliche, vielzitierte Schlüsselsatz Cohens lautet: „*Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis.*“<sup>26</sup>

Der Sinn der Ursprünglichkeit des Denkens wird vielleicht deutlicher an Cohens eigener Erklärung zum Verhältnis der Dingkategorie, als Bedingung der Möglichkeit des Dinges, zum Ding:

Die Bedingung ist die Be-Dingung. Vor allem also spricht sich das Wort gegen den Gedanken aus, als ob das Ding, das Objekt schon da wäre, schon erzeugt wäre, bevor das hypothetische Urteil in Vollzug tritt; und daß es in dem Vordergliede desselben schon gegeben wäre. Diesem grundsätzlichen Vorurteil tritt die Bedingung entgegen, indem sie sich als Ding-Bedingung zu erkennen gibt. Das *kategorische* Urteil ist, als Urteil der Substanz, nur die Grundlage der Dingheit; die *Dingvorbereitung*. *Die Bedingung ist die Dingerzeugung.*<sup>27</sup>

Dinge können also nicht außerhalb des Denkens vorgefunden und dann etwa, durch eine passende Form oder durch das Fehlen störend eingreifender Verzerrungen, adäquat im Denken gespiegelt werden. Eine solche Vorstellung vom Denken ist für Cohen ganz abwegig; denn *Sein* gibt es nur für das Denken, und das heißt, in einem gewissen Sinne, *durch das Denken*: Cohen sagt, und hier muss man genau lesen: „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf“.<sup>28</sup> Das heißt, wiederum mit Bezug auf die Dingkategorie: Erst mit und durch die Dingkategorie, erst indem Vorstellungen gemäß deren Gesetzen so gebildet werden, dass sie Vorstellungen von Dingen sind, gibt es etwas, was als *Ding*, das heißt, als etwas mit eigener Notwendigkeit Bestehendes, der Willkür und dem Fluß der Eindrücke Entzogenes, für das Bewusstsein bestehen kann.

Um die so gefaßte Ursprünglichkeit des Denkens gegen alle Anfechtungen, insbesondere des Empirismus,

24 Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*. Basel, 1986, S. 177.

25 Marx, Wolfgang: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main, 1977, S. 44.

26 *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 29.

27 *Ibd.*, S. 271.

28 *Ibd.*, S. 81



abzusichern, greift Cohen nun zum Mittel des „Nichts“, im Sinne des griechischen *me on*, das ihm allerdings selbst bedenklich bleibt. Das *me on* besagt laut Cohen ein Nichtsein im Sinne des unendlichen, nicht des negativen Urteils, und bringt damit eine Sinnrichtung auf das zum Ausdruck, was verneint wird, aber doch bejaht werden können soll. Indem gefragt wird, „Was ist nicht?“ — das heißt, was kann nicht Sein, was kann nicht Erkenntnis heißen, beglaubigt sich die Erkenntnis als Produkt des Denkens, nicht der Hinnahme irgendwelcher Gegebenheiten. Der Begriff des „Nichts“ dient, in Cohens Worten, „der Abwehr des Etwas, als eines Gegebenen“.<sup>29</sup> Das von Cohen so genannte „Urteil des Ursprungs“ spricht umgekehrt die Forderung der Kontinuität, der durchgängigen Verbindbarkeit aller Elemente des Denkens miteinander aus. Cohen stellt den Zusammenhang mit den Worten dar:

Denken erzeugt *Einheit* und den *Zusammenhang von Einheiten*. So ist das Denken, als das Denken der Einheit, *durch den Zusammenhang bedingt*. Und da das Denken Erzeugung des Ursprungs ist, so ist der Ursprung durch den Zusammenhang bedingt. Kein Schreckbild des Nichts unterbricht diesen Zusammenhang der zu erzeugenden Ursprungseinheiten. Nirgend darf ein Abgrund gähnen. Das Nichts bildet überall den wahren Übergang; denn es ist *die Abwehr des Etwas, als eines Gegebenen*, sei es in der Empfindung, sei es sonstwie.<sup>30</sup>

Cohen gibt sich viel Mühe, diesen Umweg über das Nichts im Urteil des Ursprungs zu rechtfertigen und verweist zu diesem Zweck auf die Rolle des unendlichen Urteils in der Definition von Grundbegriffen in der Philosophie und in anderen Wissenschaften. Dort dient das unendliche Urteil gerade dazu, eine Gegenstandssphäre in ihrer Eigenbestimmtheit deutlich zu machen und von inkommensurablen Sphären zu isolieren; Cohen zitiert Occams Bemerkung zum Ungerechten: „*Injustum non potest dici de quodlibet, quod non est justum, quia non dicitur de asino, sed tantum de hominibus* — Man kann nicht von allem, was nicht gerecht ist, sagen, es sei ungerecht, da man es zum Beispiel nicht von einem Esel sagen kann, sondern nur von Menschen.“<sup>31</sup> Dazu bemerkt er: „So wird das sogenannte, aber keineswegs so zu verstehende Nichts zum Operationsmittel, um das jedesmalige Etwas, das in Frage steht, in seinem Ursprung, und dadurch erst eigentlich zur Erzeugung und zur Bestimmung zu bringen.“<sup>32</sup>

Die hier zitierte Rede vom Nichts als „Operationsmittel“ ist in ihrer vollen Bedeutung zu nehmen; für Cohen ist das Nichts keine ontologische Kategorie, sondern ein Mittel des Denkens, mit dem dieses seinen eigenen Gegenstandsbereich vor falschen Ansprüchen bzw. Bezügen aus heterogenen Quellen absichert. Insofern — aber auch nur insofern — steht es in enger, geradezu unauflöslicher Beziehung zur „Ursprünglichkeit“ des Denkens: Nur indem das Denken solche falschen Ansprüche abwehrt, kann es Klarheit über sich selbst und über jene Instanzen gewinnen, durch die Erkenntnis konstituiert werden kann; nur so gewinnt es Einsicht in die Forderung, sich aus sich selbst zu rechtfertigen und seine Gegenstände gemäß den eigenen Gesetzen zu bilden. Deswegen erhält das *me on* jedoch nicht den Stellenwert eines eigenständigen, gleichwertigen Denkelements, da es seine Fruchtbarkeit im Bezug auf das Sein beweisen muss, dessen Bereich im Durchgang durch es gewonnen wird. Bevor wir uns nun wieder Nishida zuwenden, sei abschließend noch einmal Cohen zitiert: „Das Sein selbst soll durch das Nichtsein seinen Ursprung empfangen. Das Nichtsein ist nicht etwa ein Korrelativbegriff zum Sein; sondern das relative Nichts bezeichnet nur das Schwungbrett, mit dem der Sprung kraft der Kontinuität ausgeführt werden soll.“<sup>33</sup>

---

29 Ibid., S. 81.

30 Ibid., S. 91-92.

31 Ibid., S. 90.

32 Ibid.

33 *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 93

#### 4 Nishidas Aufnahme des *me on*

Aus dem, was wir vorhin über Nishida gesagt haben, lässt sich schon vermuten, dass er sich mit Cohens bescheiden-zögerlicher Verwendung des *me on* nicht zufrieden geben wird. Tatsächlich nimmt Nishida in *Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren* wiederholt auf die fraglichen Gedanken Cohens Bezug. Aber er moniert zugleich, Cohen habe hier nicht weit genug und radikal genug gedacht. Insbesondere ist Nishida der Meinung, die Identität von Erzeugung und Erzeugnis sei bei Cohen nicht gründlich genug ausgeführt.<sup>34</sup> In seiner eigenen Konstruktion macht er dann genau jene Distanz des Denkens zu seinen Inhalten zunichte, um deren Erhaltung und Sicherung Cohen sich bemüht. Was für Cohen wesentliches Strukturmoment von Erkenntnis ist, gilt Nishida als auszuräumendes Hindernis. So fällt die bei Cohen mit gutem Grund sistierte Differenz von Realität und Dasein. Ähnlich wird der Begriff der Kontinuität nivelliert. Bezeichnend ist die Formulierung Nishidas: „Rein logisch betrachtet, bedeutet Kontinuität, verschiedenartige Begriffe von einem Gesichtspunkt aus zur Einheit zu bringen.“<sup>35</sup>

Wenn aber Kontinuität nur Konsistenz hinsichtlich eines „Gesichtspunktes“ bedeutet, und gleichzeitig als Garant der Realität und des Daseins gilt, dann folgt daraus, dass jeder Standort geeignet ist, in gleicher Weise Wirklichkeit zu garantieren, so lange er nur ein einheitliches Prinzip der Vergegenständlichung bereithält. Genau das ist die Konstruktion, die Nishida in *Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren* entwickelt und in seinen späteren Werken beibehält. Für ihn können die künstlerische Anschauung und das religiöse Gefühl in gleicher Weise Kontinuität garantieren, und damit Wirklichkeit erzeugen, wie das Denken. So ergibt sich die oben bereits erwähnte Stufenfolge verschiedener „Welten“ der Logik, der Mathematik, der empirischen Naturwissenschaft, der Geisteswissenschaft, der Kunst und der Religion.

Was diese Welten im innersten zusammenhält, ist wiederum die Möglichkeit des kontinuierlichen Übergangs. Um diese zu erläutern, erhält der Begriff des *me on* eine zentrale Funktion. Es ist nämlich Nishidas Meinung, dass die jeweils inhaltsreicheren Systeme dadurch zur Entstehung kommen, dass der Inhalt des logisch strikteren Systems als „Nichts“ gesetzt und dann auf die zu Grund liegende Einheit reflektiert wird. Damit wird ein tiefer liegender Einheitsgrund sichtbar, der im Rahmen der jeweiligen Objektivierungsform jedoch unfaßbar blieb und von dieser aus nur als „Unbestimmtes“ oder „Nichts“ zu bezeichnen ist. Nishida geht diesem Gedanken ausführlich nach mit Bezug auf den Übergang von der Logik zur Mathematik.

So enthält der logische Satz  $A=A$  in seiner Kombination mit dem Satz des Widerspruchs eine Abgrenzung von A und Nicht-A. Diese Abgrenzung ist jedoch nur möglich, wenn A und Nicht-A zugleich als Verbundene gedacht werden, ohne dass diese Verbindung – so Nishida – in der Sprache der Logik ausdrückbar wäre. Wird aber A als inhaltlich völlig unbestimmt gedacht, so können A und Nicht-A ausgetauscht werden. Die Reflexion auf diese Möglichkeit ergibt den Begriff einer Einheit, die nur durch ihre Stelle im Verhältnis zu anderen Einheiten definiert ist. Und das ist, so Nishida, der Begriff der Zahl. Der Begriff der Zahl reflektiert damit die den logischen Gesetzen zu Grunde liegende Einheit, die sichtbar wird, wenn der logisch relevante Inhalt auf Nichts reduziert wird. Damit hat das Nichts die produktive Funktion, diejenige Einheit zu ermöglichen, die Voraussetzung der logischen Bestimmtheit ist. In den Worten Nishidas:

Um die Mathematik entstehen zu lassen, muss nicht das, was der Logik gegenüberstehend gedacht ist, zu ihr von außen hinzugefügt werden, sondern wenn der Inhalt des Urteils Nichts ist und als

---

34 *Jikaku* ..., S. 107.

35 *Ibd.*, S. 105.

umkehrbar gedacht wird, dann entsteht das von Rickert so genannte „homogene Vermittelnde“ und man kann die Zahl als System der Gegenstände des Denkens im Falle der Inhaltslosigkeit denken.<sup>36</sup>

Für Nishida lässt sich dies auch verallgemeinern: Der Grund, die Voraussetzung jedes Gegenstandssystems ist ein *me on*, ein Unbestimmtes, dessen Reflexion in einer neuen Form der Gegenstandsbildung zu einem inhaltlich reicherem, logisch aber ungebundeneren Standort führt. Als letzter, zugleich aber allem inhärenter Standort ergibt sich dann der oben skizzierte Ort des absoluten Nichts. Auf diese Weise bildet das Nichts nicht nur den höchsten Punkt, von dem das Ganze der Wirklichkeit sich überschauen lässt, sondern auch das bewegende Moment, das die verschiedenen Weisen der Welterzeugung hervorbringt und in der Kontinuität ihres Übergangs begreiflich macht. Diese ontologische und logische Doppelfunktion ermöglicht eine innere Geschlossenheit von Nishidas System, die dessen Faszination hinreichend plausibel macht, vor allem, weil sie mit der Offenheit für die Aufnahme immer neuer Gegenstandsbereiche und Gesichtspunkte einhergeht.

Wie überall, hat die Herrlichkeit auch hier ihren Preis. Er besteht darin, dass Nishida den Begriffen und Theoriesegmenten, die er von Cohen und anderen aufgreift, ihre spezifischen Bedeutung nimmt. Sie werden zu bloßen Versatzstücken und büßen ihre theoretische Leistungsfähigkeit ein.

Bezeichnend hierfür sind seine Ausführungen zum Problem der Empfindung, die beständig auf Cohen rekurren.<sup>37</sup> Sie sollen im Folgenden – im steten Vergleich zu den Theoriesegmenten Cohens, auf die sich Nishida beruft – einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden, weil sich an ihnen vielleicht am deutlichsten zeigt, dass er die Integration der ganzen Wirklichkeit nicht wirklich leistet, sondern durch Auflösung der relevanten Unterscheidungen bei Beibehaltung der damit zu leeren Hüllen gewordenen Begriffe vielmehr nur vorspiegelt.

##### *5 Nishida und das Problem der Empfindung*

Die systematische Rolle der Empfindung, die sozusagen der letzte, schon weitestgehend von der Fülle der alltäglichen Sinnlichkeit entkleidete Vertreter der leiblichen Erfahrung im Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Erkenntniskonstitution (nicht des Erkenntnisvorgangs, der ohne die Leiber der Beteiligten niemals vom Fleck käme) ist, besteht für Cohen darin, die Faktizität eines fraglichen Vorgangs anzuzeigen, oder anders gesagt, zu klären, ob etwas wirklich geschehen ist, oder nicht. Cohen formuliert in seiner Analyse von Kants Theorie der Naturwissenschaft: „Anschauung und Denken können in der Tat als freie Phantasien verdächtigt werden, in der Empfindung dagegen hallt der Rapport mit der Außenwelt wieder.“<sup>38</sup>

Unabhängig von der Ausdrucksweise, die so tut, als finde das Denken in einem von der Welt getrennten Innenraum statt, in dem selbst die eigenen sinnlichen Empfindungen nur ganz von ferne wiederklingen ist der sachlich gerechtfertigte Sinn dieser Äußerung offensichtlich: Um sich des Daseins einer Sache zu versichern, ist der Bezug auf sinnliche Erfahrung unerlässlich. Nicht zuletzt der kontrollierte Bezug auf sinnliche Erfahrbarkeit trennt wissenschaftlichen Hypothesen mit Geltungsanspruch, die sich freilich als falsch erweisen mögen, von freien Phantasien und müßigen Spekulationen. Logische Kohärenz allein vermag die Geltung von Theorien, die Aussagen über die Wirklichkeit machen, nicht zu sichern; stets muss

---

<sup>36</sup> *Jikaku ...*, S. 79.

<sup>37</sup> *Jikaku ...*, S. 90-109.

<sup>38</sup> Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*. Zit. nach: Cohen, Hermann: *Werke 1*. Hildesheim: Olms, 1987, S. 541.

die sinnliche Erfahrung befragt werden, um die Faktizität des Behaupteten zu sichern, freilich in einer Weise, die sie nicht unmittelbar aufnimmt, sondern so transformiert, dass sie in den Kontext einer wissenschaftlichen Aussage eintreten kann.

In eine ganz andere Richtung weist jedoch die Frage, die sich Nishida in bezug auf das Problem der Empfindung stellt:

[...] wie ist die Relation zwischen der [...] reinen Empfindung und der ihr zugehörigen Erkenntnis? Wenn wir die [...] reine Empfindung in ihrer Beschaffenheit identifizieren, so können wir sie entweder direkt erkennen, oder sie mittelbar über irgendeine Methode beurteilen. Beschäftigen wir uns zuerst mit dem Fall, dass wir selbst unser eigenes Bewusstsein unmittelbar erkennen.<sup>39</sup>

Damit ist die Frage nach der Leistung der Empfindung für die Wirklichkeitserkenntnis umgebogen in jene, wie die Empfindung selbst eigentlich erkannt wird – eine Verschiebung im Vergleich zu der Fragestellung Cohens, auf die Nishida nicht eingeht. Er fährt stattdessen damit fort, den Begriff einer „reinen Empfindung“ (*junsui naru kankaku, junkankaku*) aufzustellen. Gemeint ist damit eine Affektion als reines Datum, die noch nicht durch den Verstand bezüglich ihrer Beschaffenheit beurteilt wurde, bzw. die – und dies wird von Nishida damit gleichgesetzt – möglicherweise überhaupt nicht durch den Verstand erfassbar ist.<sup>40</sup> Dieser Begriff verweist zurück auf das Konzept der „reinen Erfahrung“ in *Über das Gute*, wo der „wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet“, zugetraut wird, „das Tatsächliche als solches zu erkennen“.<sup>41</sup> Ganz wie in *Über das Gute* wird der Begriff auch hier über die Empfindung der Sinne hinaus erweitert. „Empfindung“ bezieht sich damit auf jede unklare, nicht deutlich identifizierte oder identifizierbare Vorstellung. Gleichwohl wird ihr eine gewisse qualitative Bestimmtheit und sogar ein relationaler Sinn (also die Inhärenz von Beziehungen) zugesprochen.<sup>42</sup> Sie soll Anteil an der von Nishida ontologisch konzipierten Überzeitlichkeit des Bewusstseins haben.<sup>43</sup> Schließlich wird ihr sogar zugestanden, sie enthalte in sich bereits das im Urteil angesprochene Sinn- oder Wertelement.<sup>44</sup> Damit ist sie von ihrer Erkenntnis nicht wesentlich, sondern nur durch ihre Stelle in jenem Erfahrungsprozess unterschieden, der selbst wiederum den Titel der Empfindung erhält, und sich als Geschehen – und nicht als aktive Bestimmung durch das Subjekt – entfaltet: „Die Empfindung als konkretes Bewusstsein bzw. als Erfahrung ist der Prozess, in dem sich ein konkretes Allgemeines selbst bestimmt, eine Art des *Fieri*.“<sup>45</sup>

Die Empfindung im engeren Sinne bestimmt Nishida so als ein Gegebenes, das am Anfang eines Prozesses steht, indem es zu Bewusstsein kommt. Ihre Gegebenheit ist nur relativ und bezeichnet den Ausgangspunkt eines Bestimmungsvorgangs; eine spezifische Art und Weise der Gegebenheit von ‚Empfindung‘ in Abgrenzung zu anderen Arten der Vorstellung macht Nishida nicht aus. Vielmehr nivelliert er die Unterschiede von Empfindung zu anderen Vorstellungsweisen. Sie ist ihrem Begriff nach von der Anschauung oder einer träumenden Phantasie überhaupt nicht und von der Erkenntnis nur durch ihre Stelle im Erfahrungsprozess unterschieden. Diese Unschärfe kann nicht ohne Auswirkungen auf den systematischen Zusammenhang bleiben.

Nishida beginnt die systematische Interpretation der Empfindung mit der Wiederholung seiner Grundthese, dass „alle Gegenstände des Bewusstseins diesem immanent“ seien. Daraus folgert er, „wenn die

---

39 *Jikaku* ..., S. 92.

40 *Jikaku* ..., S. 91.

41 *Über das Gute* ..., S. 29-30, vgl. *Nishida Kitarō zenshū* I, S. 9.

42 *Ibd.*, S. 92.

43 *Ibd.*, S. 94.

44 *Ibd.*, S. 95.

45 *Ibd.*, S. 97.

Empfindung Bewusstsein ist, dann muss sie [...] ihren Gegenstand in sich enthalten.“<sup>46</sup> Man vergleiche, nur um die eklatante Abweichung von der Konzeption Cohens, auf die sich Nishida doch immer wieder beruft, im Auge zu behalten, den folgenden, von Nishida auch zitierten Satz des ersteren: „Empfindung an sich ist kein Gegenstand, sondern nur eine Art der Beziehung des Bewußtseins auf seinen Inhalt, zum Behufe der Bestimmung dieses Inhalts als Gegenstand.“<sup>47</sup>

Für Cohen ist also eindeutig, dass nicht etwa der Gegenstand in der Empfindung bereits enthalten ist und nur noch aus ihr entwickelt werden muss, sondern dass vielmehr die Empfindung mit den anderen Funktionen des Bewusstseins zusammen die Konstitution von Gegenständen im Sinne der Naturwissenschaft ermöglicht.

Dagegen denkt Nishida an einen Empfindungsgehalt, der nicht nur als Objektives und Allgemeines ihm zugrunde liegt, sondern eben auch in der Empfindung selbst enthalten sein soll:

Aus dieser Perspektive muss es auch bei der Erkenntnis der einzelnen sensuellen Qualität ein Allgemeines geben, das Grund dieser Erkenntnis ist [...] dieses [...] muss der Erfahrung immanent sein.<sup>48</sup>

Die Einzelempfindung ‚rot‘ kann als Bestimmung der qualitativen Einheit ‚Rot‘ betrachtet überhaupt erst Selbständigkeit besitzen und Objektivität verlangen. Beispielsweise wird die Empfindung der ‚Schwere‘ erst, indem sie als Bestimmung der Erzeugungs-Größe ‚Schwerkraft‘ aufgefaßt wird, als Reales Gegenstand der Physik.<sup>49</sup>

Dabei wird der allgemein gefasste Inhalt der Empfindung, also zum Beispiel Röte schlechthin oder Schmerz schlechthin, als ‚qualitative Einheit‘ (*seishitsuteki tōitsu*) zum ‚Realen‘ gemacht, das sich in der einzelnen Empfindung selbst bestimmt. Für die Beschreibung dieses Vorgangs nimmt Nishida Cohens Begriffe der Kontinuität und der intensiven Größe in Anspruch.<sup>50</sup> Allerdings erhalten die Termini eine eigenartige, mit Cohens Theorie unvereinbare Wendung, die sie zur Erläuterung von Nishidas Systemansatz operabel machen soll. Bei Cohen werden die Begriffe der Wirklichkeit bzw. des Daseins und der Realität genau voneinander unterschieden: „Die Realität besagt die Verbindung der Begriffe im Verstande, das Dasein dagegen ‚mit‘ dem Verstande. Die Realität setzt ein Etwas schlechthin; das Dasein erkennt einem Urteil absolute Setzung zu.“<sup>51</sup>

Beide beziehen sich in unterschiedlicher Weise auf Empfindung: Wirklichkeit wird einem Gegenstand aufgrund des festgestellten Zusammenhangs mit einer einzelnen, vorhandenen Empfindung zuerkannt, die sein raumzeitlich bestimmtes Dasein anzeigt.<sup>52</sup> Realität bezeichnet dagegen die Verbindung der verschiedenen, durch Empfindungsgrößen anzeigbaren Bestimmungen einer Sache zu einer selbständigen Einheit.

Nun ist eine Frage, in welcher Weise Gegenstände solchermaßen als eigene Einheit gedacht werden können. In diesem Zusammenhang wird der Begriff der *Kontinuität* bedeutsam, der für Cohen ein „Denkgesetz“ bezeichnet, dessen Aufgabe es ist, den durchgängigen „Zusammenhang aller Methoden und Disziplinen der

---

46 Ibid.

47 Cohen: *Kants Theorie ...*, S. 553; zitiert in *Jikaku ...*, S.101.

48 *Jikaku ...*, S. 98.

49 Ibid., S. 108.

50 *Jikaku ...*, S. 103.

51 Cohen: *Kants Theorie ...*, S. 366.

52 Vgl. Cohen: *Kants Theorie ...*, S. 622-625.

mathematischen Naturwissenschaft“ und damit die „Einheit des Gegenstandes“ zu sichern.<sup>53</sup>

In Bezug auf die gedankliche Konstitution von Gegenständen als eigenständigen Körpern kommt diesem Denkgesetz die Funktion zu, unter Bezugnahme auf die Empfindung ein Fundament für die extensive Größe zu legen, damit die Körper nicht nur im Vergleich zu anderen bestimmt werden können, sondern auch als selbständig Reales denkbar werden. Dazu ist eine Einheit notwendig, „welche schlechthin als Einheit gedacht werden [muss]. Das ist“, fährt Cohen fort, „die Einheit der Infinitesimalzahl, die als der Ursprung betrachtet wird, von welchem alle extensive Größe anhebt [...]“ (*Kants Theorie ...*, S. 545). Bei Kant soll dies der Begriff der intensiven Größe leisten, den Cohen für klärungsbedürftig hält. (*Kants Theorie ...*, S. 544-558 u. *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 424) Jedenfalls kann diese 'Größe' für ihn nicht ein Einfaches bezeichnen, sondern nur die unendliche Teilbarkeit der jeweiligen Einheit. Sie ist mithin nichts anderes als der mathematische Ausdruck des Begriffs der Kontinuität. Nur durch die Objektivierung der vielfältigen auf Empfindung bezogenen Vorstellungen gemäß des Gedankens einer kontinuierlichen Einheit werden Gegenstände als ‚real‘, das heißt, als sachhaltig im Sinne wissenschaftlicher Bestimmbarkeit, denkbar. Cohen spricht daher auch vom „Grundsatz ... der Realisierung vermöge der intensiven Größe“ (Cohen: *Kants Theorie ...* S. 543). Mit einem Ausdruck des Cohen-Schülers Cassirer könnte man sagen, dass die sinnlichen Empfindungen durch ihre Auffassung als Indikatoren intensiver Größen eine ‚Transsubstantation‘ erfahren, durch die sie Teil der spezifisch mathematisch-naturwissenschaftlichen Gegenstandskonstitution werden können.<sup>54</sup>

Bei all diesen Ausführungen ist die strikte Anbindung der infrage stehenden Begriffe Cohens an naturwissenschaftliche Erkenntnis unübersehbar; soweit von Produktivität gesprochen wird, ist in jedem Fall die Produktivität des Denkens gemeint, das sich seine eigenen Formen schafft. Gerade dies wird aber von Nishida zurückgenommen. So erscheint der Begriff der Kontinuität, wie oben bereits erwähnt, nicht mehr an das Denken geknüpft, sondern soll seine realisierende Funktion in Verbindung mit jeder möglichen Perspektive entfalten, soweit sie eine in sich kohärente Ordnung der Elemente des Erlebens schafft.

Jeder mögliche Standort wird bei Nishida damit zum Garanten der Realität, wie ja auch jede Art von Vorstellung an einer bestimmten Stelle ihrer Bewusstwerdung „Empfindung“ heißen darf. Real in diesem Sinne ist das „konkrete Allgemeine“ (*gutaiteki ippansha*)<sup>55</sup>, das sich im Erfahrungsprozeß selbst bestimmt — das heißt, jeder mögliche Inhalt, der sich in eine kohärente Struktur von ‚Kategorien‘ einfügt. Dabei wird auch der Begriff der intensiven Größe in Dienst genommen, zugleich aber in seinem Sinn völlig verändert. Nishida sieht die Bedeutung der intensiven Größe in ihrer Erzeugung durch Limitation eines synthetischen Ganzen.<sup>56</sup> Ihm gilt daher das „konkrete Allgemeine“ als intensive Größe, insofern er es als ein Ganzes denkt, das sich in den individuellen Empfindungen selbst beschränkt. Die einzelnen Empfindungen sind umgekehrt als Bestimmungen des realen, kontinuierlichen Ganzen anzusehen. Dieses nimmt, und hier sieht man die zentrale Funktion dieses oben besprochenen Begriffs, gegenüber ihnen die Rolle des *me on* ein, in Nishidas Fassung dieses Terms also der Voraussetzung, die sie zugleich logisch ermöglicht und real hervorbringt.<sup>57</sup> Der Begriff der intensiven Größe soll erklären, wie dabei aus der zu Grunde liegenden realen

53 *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 76-77.

54 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* III, Darmstadt, 1964, S. 510; vgl. auch Marx, Wolfgang: „Philosophische Letztbegründung als Selbstbegründung des reinen Denkens in ‚reiner‘ Erkenntnis“, in *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, hg. von Wolfgang Marx und Ernst Wolfgang Orth. Würzburg 2001, S. 123-34. Hier S. 126.

55 *Jikaku ...*, S. 97.

56 *Ibd.*, S. 101.

57 *Jikaku ...*, S. 98, 102.

Einheit des Allgemeinen die Vielfalt des Einzelnen entsteht. Wenn das Reale intensive Größe ist, und diese durch die Begrenzung des Ganzen entsteht (und Nishida macht hier wie überall keinen Unterschied zwischen Begriffsgenese und Begriffskonstitution), dann bringt es sich durch die Begrenzung ins Einzelne selbst hervor. Diese Deutung des Begriffs der intensiven Größe hat aber mit ihrer bei Kant und Cohen beschriebenen Funktion in der Operationalisierung von Empfindung kaum mehr als den Namen gemein.

Durch solches „Weiterdenken“ von Gedanken Cohens, das in Wirklichkeit eine völlige Umdeutung seiner Konzepte und Begriffe bedeutet, verschwindet die besondere Funktion der Empfindung, wie sie die Erörterungen Cohens bestimmt. Wenn die Einzelempfindung bloß den Anfangspunkt eines Selbstgewahrungsprozesses bezeichnet, der sich von anderen nur durch seinen Inhalt unterscheidet, dann ist für die Auszeichnung einer unersetzbaren Funktion der Empfindung kein Platz. Entsprechend ist auch ihr Bezug zum Sein kein besonderer mehr. Die Begriffe des Daseins (*genzonzai*) und der Wirklichkeit (*genjitsu*), auf die das Problem der Empfindung bei Cohen stetig bezogen wird,<sup>58</sup> werden von Nishida im Zusammenhang mit der Empfindung gar nicht erst genannt. Empfindung wird nur als Beispiel für ein einzelnes selbstgewahrendes System abgehandelt. Ihre Eigenart als spezifischer Erlebnismodus wird dabei nicht geleugnet, lässt sich aber aus dem System heraus auch nicht näher bestimmen. Eine Abgrenzung zu anderen Formen der Vorstellung findet nur durch ihren jeweiligen Inhalt statt: Es handelt sich um eine Empfindungserfahrung, insofern eben der Inhalt der Erfahrung ein Empfindungsgehalt wie ‚schwer‘ oder ‚rot‘ ist. Die Besonderheit des Inhalts und die ihm eigenen Bestimmungen müssen von Nishida schlicht vorgefunden werden. Über das Verhältnis der Empfindung zur universalen Bewusstseinsrealität lässt sich nicht mehr sagen, als dass sie, wenn sie als vollständige Wahrnehmungserfahrung aufgefaßt wird, ein strukturell in sich vollständiges Untersystem bildet, das ein selbständiger Teil des Ganzen ist. Soweit mit Empfindung im engeren Sinne ein einzelner Bewusstseinszustand gemeint ist, bezeichnet sie eine der möglichen Weisen des Anfangs eines Selbstgewahrungsvorgangs, also eine Stelle im Systemprozess, die aber auch auf andere Art ausgefüllt werden kann.

Das bedeutet zweierlei: Erstens hat Nishida zu einer Theorie der Empfindung selbst nichts beizutragen, da es ihm nicht gelingt, einen Begriff von ihr aufzustellen, der sie von anderen Vorstellungsformen unterscheidet. Ebensowenig vermag er etwa über das Zusammenspiel von Affektion, Disposition, Gestaltung und Deutung in den konkreten Empfindungen Auskunft zu geben, oder das Verhältnis von Empfindung als Erlebnis und als Faktor in der naturwissenschaftlichen Erfahrung zu bestimmen.

Zweitens bleibt, weil die spezifische Leistung der Empfindung im Rahmen der Wirklichkeitskonstitution von Nishida nicht gewürdigt wird, sein Begriff von Wirklichkeit unterbestimmt. Da die einschränkende Bedingung der möglichen Bezugnahme auf Empfindung für die Zuerkennung des Status der Wirklichkeit entfällt, wird nun für alles gleichermaßen Anspruch auf diesen Titel erhoben, was sich von irgendeinem Standort aus durchgängig als Einheit erfassen läßt – wobei noch hinzukommt, dass für Nishida auch alle in sich geschlossene Struktursysteme hinsichtlich ihrer Geltung gleichwertig sind.

Gerade seine Ausführungen zum Problem der Empfindung machen damit deutlich, dass Nishida das Ziel, seine Auffassung von wahrer Wirklichkeit philosophisch-systematisch zu begründen, nicht zu erreichen vermag. Es bleibt vielmehr bei einem geschickten Arrangement von Termini, das inneren Reichtum durch Aufnahme vielfältiger Gegenstandsbereiche und logische Valenz durch Übernahme fremder Theoriebestandteile, die dabei aber ihres theoretischen Gehalts verlustig gehen, vorspiegelt.

## 6 Schluss

---

58 Vgl. Kants *Theorie ...*, S. 616-628 u. *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 391-428.

Menschliches Denken, das sich seiner Endlichkeit überhebt, landet stets im Leeren. Die Leerheit lässt sich zwar überdecken, indem einzelne Produkte des endlichen Denkens aufgegriffen und eindrucksvoll miteinander kombiniert werden. Macht man sich aber einmal daran, die aufgeführten Vorstellungen im Einzelnen nachzuvollziehen, so sieht man, dass hier keine theoretische Konstruktion vorliegt, sondern ein ästhetisches Arrangement, das mehr oder weniger gekonnt den Eindruck der Erhabenheit vorspiegelt. Das Arrangement gelingt allerdings nur, solange der Nachvollzug sich auf der Ebene anschaulichen Denkens bewegt. Damit ist ein Denken gemeint, das den Sinn von Worten oder auch Theorien meint, wie einen dinglich-materiellen Inhalt festhalten zu dürfen. Man muss sich also an die Konzepte halten, wie sie aufgegriffen werden, ohne zu fragen, ob die Art, wie sie verwendet werden, mit ihrer ursprünglichen Bedeutung noch vereinbar ist. Das gelingt nur, wenn man einzelne Theorieteile als festgefügte Elemente behandelt, die sich frei von einer Stelle des Systems auf eine andere übertragen lassen. Man darf beispielsweise nicht darauf beharren, dass die Bedeutung von „Realität“, und der damit verbundene Geltungsanspruch, in einer Theorie empirischer Erkenntnis durch den Zusammenhang mit ganz bestimmten Verfahren begrifflicher und methodischer Präparation festgelegt bzw. gesichert ist, sondern muss, diese Bedingungen sozusagen einklammernd, darauf vertrauen, man könne das hier Gewonnene auch in andere Dimensionen des menschlichen Weltumgangs hineinnehmen. Dabei wird man sich mit ganz unbestimmt gehaltenen Analogien zufrieden geben müssen, wie Nishida es tut, wenn er den Begriff des *me on*, einer Negation, die zur Sicherung einer bestimmten Begriffssphäre bzw. zur Abhaltung des ihr Heterogenen dient, auf alles Unbestimmte anwendet, das im Folgenden bestimmt werden soll, um dann noch, weil das *me on* von Cohen mit dem „Ursprung“ in Verbindung gebracht wurde, den Vorgang der Bestimmung als Aktion des Unbestimmten zu deuten, das sich durch Begrenzung selbst realisiert.

Genauso muss man, wenn Nishida von „Bewusstsein“ spricht, ohne auf die im Begriff des Bewusstseins implizierten Strukturen zu reflektieren, auf eine bereits ausgebildete Vorstellung von „Bewusstsein“ zurückgreifen. Dann ‚versteht‘ man vielleicht, wie auch das absolute Nichts „Bewusstsein“ heißen können soll, allerdings nur, wenn man auch beim absoluten Nichts sich an das Gefühl von ‚irgendwie nichts‘ und nicht an den Begriff hält, wie ihn der Text vorstellt. Denn der Begriff impliziert eine Struktur, die von Bewusstsein verschieden, wenn nicht mit ihm unvereinbar ist. Behandelt man die Worte nicht wie Chiffren in Hesses *Glasperlenspiel*, sondern als Indikatoren von Begriffen, so zeigen sie sich als sinnentleert.

Als endliches ist menschliches Denken affiziert durch allerlei Unbill und somit stets verführbar durch Heilsversprechen aller Art. Daher ist die Aufgabe der Kritik niemals abschließbar. Sie besteht unter anderem darin, die theoretische Nichtigkeit von überheblichen Luftgebilden aufzuweisen, um den Platz für die stets nur vorläufig einholbare Wirklichkeit – und deren menschenmögliche Verbesserung – freizuhalten. Denn Sein, das heißt: Seinsgeltung, kann nur da gesichert werden, wo das Denken sich auf seine Möglichkeiten und Grenzen besinnt. Zu den Möglichkeiten gehört es, nur ihm eigene Ordnungsformen zu ersinnen und durch kontrollierte Anwendung zu rechtfertigen. Diese Möglichkeit muss auch als die eigene Grenze des Denkens durchschaut werden. Seine Schöpfungen können ‚wunderbar‘ erscheinen, da sie nicht aus anderen Ordnungen, von denen man ohne Denken auch gar nichts wüsste, abzuleiten sind. Doch können sie niemals mit der Garantie versehen werden, absolut, das heißt, losgelöst vom Denken und jenseits der ihm inhärenten Begrenztheit zu gelten. Sie müssen das auch nicht, weil die Unterscheidung von Sein und Schein, auf die solche Garantiewünsche rekurrieren, selbst eine des Denkens ist, mit der es sich eingesteht, dass es notwendig auf etwas bezogen bleiben muss, das nicht seine eigene Schöpfung ist. Dies ist ein wesentlicher Grund, warum Theoretiker wie Hermann Cohen auf der ‚Reinheit‘ in der Selbstbegründung des Denkens beharrten, ohne deshalb auf jene sachliche und genaue Auseinandersetzung mit den menschlichen Wissensformen zu verzichten, die allein zu wohlbegründeten philosophischen Theorien zu führen vermag.



